

DOI : 10.14746/pp.2015.20.2.11

Małgorzata KOŁODZIEJCZAK

Poznań

Rocznicowe rytuały smoleńskie w perspektywie neodurkheimizmu

Streszczenie: Artykuł dotyczy stosunkowo nowego zjawiska politycznego, jakim są rocznicowe rytuały smoleńskie. Autorka adoptując na użytek politologii antropologiczne i hermeneutyczne narzędzia analizy, opiera badania na fundamentalnej tezie Durkheima o istnieniu dwóch odrębnych porządków rzeczywistości – *sacrum* i *profanum*. Analizowany rytuał ma charakter komemoratywny, dlatego jest on konstruowany i praktykowany w porządku *sacrum*. Budowane są specjalne ramy dramaturgiczne, które pozwalają wydzielić ten czas i przestrzeń z życia codziennego oraz wpisać w owe ramy treści symboliczne, za pomocą których tworzy się i transmituje nowe konstrukty mityczne oraz dokonuje się sukcesja charyzmy.

Słowa kluczowe: rytuał polityczny, mity polityczne, symbole polityczne, upamiętnianie – współczesne formy, neodurkheimizm

Założenia epistemologiczne i teoretyczne

Katastrofa smoleńska z 10 kwietnia 2010 roku stanowiła w polskiej historii najnowszej wyjątkowo istotne wydarzenie polityczne z uwagi na charakter, zakres i głębokość wywołanych społeczno-politycznych implikacji¹. Dla politologa – zobowiązanego do analizy i wyjaśniania otaczającego go świata społecznego – rzeczywistość (po)smoleńska jawi się jako szczególnie złożony przedmiot badań z co najmniej trzech podstawowych powodów, a mianowicie, po pierwsze: z racji różnorodności ontologicznej elementów składowych tejże rzeczywistości (cały arsenał społecznych postaw, zjawisk, procesów, działań i decyzji); po drugie – z niejednorodności mechanizmów i form upolitycznienia tychże elementów (Karwat, 2010, s. 63–88), po trzecie wreszcie – z licznych uwarunkowań procesu poznania, przede wszystkim zaś z relacji pomiędzy badaczem a obiektem poznania (Mannheim, 1961, s. 73).

Kluczowe zatem dla konstruowania smoleńskich przedmiotów poznania wydaje się nie tylko wyodrębnianie przez badacza interesującego go obiektu i identyfikacja jego statusu ontologicznego (1), ale również wyróżnienie (i wydzielenie) rozmaitych – często przenikających się wzajemnie, ukrytych i niejednoznacznych – sposobów upolitycznie-

¹ Zdarzenie to spełnia wszystkie przesłanki zdarzenia określanego przez Nassima Taleba „czarnym łabędziem”: 1) wywołuje ogromne negatywne konsekwencje społeczno-polityczne; 2) występuje tak rzadko, że w świadomości potocznej funkcjonuje jako niemal nierealne, a z pewnością nieprzewidywalne; 3) z kolei analizowane *post facum* łatwo poddają się wyjaśnieniom przyczynowo-skutkowym, uchodząc w tej perspektywie za nieuchronne (Taleb, 2007).

nia (2) oraz refleksyjny wybór usytuowania podmiotu poznania względem przedmiotu (3). Ten ostatni etap jest o tyle istotny, że nie zawsze traktowany jest przez badaczy w kategoriach świadomej decyzji, lecz jako determinant, wynikający ze specyfiki samego wydarzenia-przyczyny (katastrofy smoleńskiej), co prowadzić może do „błędu przesunięcia kategoryjnego”. Błąd ten polega na przyjęciu fałszywego założenia, że skoro katastrofa ta jest faktem politycznym typu *Erfahrungen*², podlegającym procedurze interpersonalnej weryfikowalności przez podmiot usytuowany „na zewnątrz”, zatem wszystkie „pochodne” tego wydarzenia posiadają podobne „parametry”: polityczne, epistemologiczne i metodologiczne. A przecież to obiektywnie polityczne (polityczność pierwotna wynika w tym przypadku z genezy, strukturalna – z wpływu na instytucje państwa, funkcjonalna – ze skutków, wywieranych na społeczeństwo) (Karwat, 2010, s. 72–75) wydarzenie, wymagające przyjęcia przez badacza „zdystansowanej” optyki (neo)instytucjonalnej, nie znajduje przełożenia w przypadku analizy całej gamy zjawisk społecznych, w tym interesujących nas w niniejszym artykule rocznicowych rytuałów smoleńskich.

Rytuał smoleński jako przedmiot badania jest więc nie tylko obiektem ontologicznie odmiennym od poprzedzającego go wydarzenia³, ale również bardziej złożonym epistemologicznie, ponieważ może być analizowany przez badacza zarówno w perspektywie zewnętrznej – *tego, co mi się przydarza (Erfahrungen)*, jak i wewnętrznej – *tego, co przeżywam (Erlebnisse)*. Rytuał polityczny (w tym rytuał smoleński) postrzegany w pierwszej perspektywie – silnie obecnej w analizach politologicznych – jawi się więc badaczowi jako szczególny typ społecznej działalności symbolicznej, podejmowanej w przestrzeni publicznej i wywołującej istotne konsekwencje w relacjach władczych (Kertzer, 2010). Ta „zewnętrzna” – opierająca się na wyjaśnianiu przyczynowym – perspektywa analizy, traktuje więc rytuał *en bloc* i odnosi go do relacji z państwem (również pojmowanym jako całość), przez co redukuje polityczność tego typu zjawiska do skutków pojawiających się w instytucjonalnej przestrzeni życia społecznego. W przypadku rocznicowego rytuału smoleńskiego optyka ta, naświetlając jedynie „tradycyjny” wymiar polityczności tego zjawiska, pozwoliłaby więc badaczowi skoncentrować się na jego antysystemowych skutkach: konflikcie pomiędzy różnymi wspólnotami politycznymi, delegitymizacji porządku społecznego.

Druga, „wewnętrzna” perspektywa (*Erlebnisse*) sytuuje badacza w ramach analizowanego zjawiska, co sprawia, że rytuał jest postrzegany przede wszystkim jako fenomen

² „*Erfahrung* dotyczy tego, co mi się przydarza [podkr. – Z.B.], kiedy wchodzę w interakcje ze światem, natomiast *Erlebnis* oznacza to, co przeżywam [podkr. – Z.B.] w trakcie tych interakcji – rezultat mojego sposobu postrzegania wydarzeń i moich prób ich przyswojenia i nadania im sensu. [...] doświadczenie nieprzetworzone i przetworzone przez podmiot (*actor-unprocessed and actor-processed-experience*). To pierwsze można opisać jako raport ze świata zewnętrznego wobec podmiotu, natomiast to drugie pochodzi z jego «wnętrza» i dotyczy [...] myśli wrażeń i emocji, dlatego jest dostępne wyłącznie w formie relacji podmiotu (*actors report*). *Erfahrungen* i *Erlebnisse* mają więc bardzo różny podtekst epistemologiczny, co prowadzi do wielu nieporozumień w badaniach [...]” (Bauman, Jacobsen, Tester, 2014, s. 21).

³ Właśnie z uwagi na tę odmienną ontologiczną rytuały smoleńskie, chociaż narodziły się – w sensie chronologicznym po katastrofie, nie stanowią jego następstwa w sensie logicznym: implikacji do rodzin tego typu praktyk społeczno-politycznej należy więc poszukiwać w charakterze świadomości zbiorowej, a nie bezpośrednio w samym wydarzeniu.

świadościowy, którego istota polega na (re)konstruowaniu sensu porządku społecznego poprzez wspólnotowe działania symboliczne (Kołodziejczak, Stępińska, w druku). Różnicę pomiędzy tymi perspektywami C. Geertz określa jako „**zwrot od wyjaśnień zjawisk społecznych przez wplatanie ich w wielki spłot przyczyn i skutków ku wyjaśnieniom dokonywanym w wyniku umiejscowienia ich w lokalnych strukturach świadomości [...]**” (Geertz, 2005b, s. 15; Eliade, 1999). Właśnie tę optykę przyjmujemy w niniejszym artykule, ponieważ pozwala ona nie tylko ustalić motywacje przyświecające działającym podmiotom, ale również dostrzec i powiązać motywy te z całą gamą różnych odmian polityczności tego zjawiska i mechanizmami jego upolitycznienia. Rocznikowy rytuał smoleński analizowany w tej „bliskiej” perspektywie jawi się jako zjawisko politycznie wielowymiarowe, którego związek z mechanizmami życia społecznego wynika nie tylko (1) z zaangażowania przedstawicieli głównej partii opozycyjnej i podejmowanych w jego ramach treści upamiętniających elity polityczne (polityczność trwała, obiektywna), (2) ale również ze współzależności od bieżącej konfiguracji politycznej (sukcesor charyzmy liderem opozycji), (3) a przede wszystkim z tworzenia i transmitowania w tej rytualnej przestrzeni konstruktów narracyjnych, symbolicznie wyjaśniających porządek społeczno-polityczny, czemu uczestnicy przypisują subiektywnie polityczną wymowę (4), a pozostali (obserwatorzy) – z uwagi na skutki generowane przez te wyobrażenia – polityczną doniosłość (5) (Karwat, s. 72–77).

Oczywiście, konsekwencją opisanych różnic w lokalizacji podmiotu poznającego względem podmiotu badania są odmienne założenia teoretyczne, co implikuje odmienne również konstrukcje przedmiotów poznania: „różni badacze – pisze J. Niżnik – badający «to samo» badają w istocie «co innego», a różne teorie dotyczące tego samego przedmiotu badania są teoriami o odmiennych przedmiotach poznania” (Niżnik, 1979, s. 31). W przypadku interesującego nas rytuału jako przedmiotu poznania, kluczem teoretycznym, pozwalającym na jego „wewnętrzną” analizę jest dorobek E. Durkheima i jego szkoły (Banaszczyk, 1996) oraz współczesnych kontynuatorów jego myśli (Kołodziejczak, Stępińska, 2014, s. 1–21).

Fundamentalnym założeniem, organizującym ramy neodurkheimowskiej analizy rytuałów, jest teza autora *Elementarnych form życia religijnego* o funkcjonowaniu **dwóch odrębnych porządków rzeczywistości – *sacrum* i *profanum***, które to sfery są nie tylko od siebie wyraźnie oddzielone, ale przede wszystkim opierają się na odmiennych – substancjalnie i genetycznie – zasadach: „Chcąc określić *sacrum* w odniesieniu do *profanum* pozostaje tylko kryterium ich heterogeniczności. [...] *sacrum* i *profanum* umysł człowieka zawsze i wszędzie pojmuje jako odrębne gatunki, jako dwa światy niemające ze sobą nic wspólnego. Siły właściwe jednemu z nich nie są po prostu tylko wzmocnionymi siłami spotykanymi w drugim. Mają inny charakter” (Durkheim, 1990, s. 33). Sfera *sacrum* została przez Durkheima nakreślona jako ta „przestrzeń”, w której rzeczy święte – uchodzące bezdyskusyjnie za kwestie wymagające traktowania z najwyższym dostojenstwem i powagą – chronione są poprzez izolację i zakazy od sfery *profanum* (por. Gluckman, 1966). Sama zaś koncepcja świętości w myśli Durkheimowskiej jest formułowana szeroko i opiera się na identyfikacji *sacrum* nie w sposób autoteliczny (z uwagi na jego wewnętrzną naturę, np. nadprzyrodzone właściwości), lecz na podstawie wyjątkowego stosunku grupy/społeczeństwa do określonego „obiekta kultu”, któremu grupa ta – na podstawie ugruntowanych wyobrażeń zbiorowych – przypisuje szczególnie

znaczenie symboliczne. „Każde święto – podkreśla Durkheim – nawet mimo zupełnie świeckich źródeł, ma pewne cechy ceremonii religijnej, albowiem zawsze jego celem jest zbliżenie ludzi, poruszenie mas i w ten sposób wywołanie stanu ekscytacji, niekiedy uniesienia nie tak znów odległego od uniesienia religijnego. Człowiek oderwany od spraw i zajęć codzienności przestaje być sobą. I zawsze też przejawia się to tak samo: krzyki, śpiewy, muzyka, gwałtowne gesty, tańce, poszukiwanie bodźców zwiększających witalność” (Durkheim, 1990, s. 367).

Ten „techniczny” – jak to określa E. Rothenbuhler – sposób myślenia o świętości (Rothenbuhler, 1989, s. 140) okazuje się bardzo efektywny eksplanacyjnie w przypadku analizy współczesnych rytuałów społeczno-politycznych, jeśli zostaną one potraktowane jako elementy świeckiego systemu religijnego (Shils, Young, 1965, s. 138; Rothenbuhler, 1989, s. 142), który – podobnie jak religia – organizuje i wyjaśnia otaczający porządek społeczny (Churska-Nowak, 2009, s. 97–109).

Komemoratywny sens rytuału

Rocznicowy rytuał smoleński rozpatrywany w perspektywie *sacrum* jawi się zatem jako społeczne, zorganizowane działanie symboliczne (ściślej: zespół działań symbolicznych), podejmowanych przez zbiorowość, dla której potrzeba upamiętnienia ofiar katastrofy smoleńskiej jest tak ważna i silna, że jej realizacja przyjmuje formę odświętnego obrzędu, wyraźnie wyodrębnionego – przestrzennie i czasowo – z rutyny dnia codziennego, odbywanego cyklicznie w rocznicę upamiętnianego wydarzenia. To **wyraźne wyodrębnienie *sacrum* od *profanum*** nie jest w tym przypadku zabiegiem jedynie formalnym, lecz odgrywa rolę fundamentalną, przesądzająca o istocie i charakterze rocznicowego rytuału smoleńskiego. Znaczenie tejże demarkacji odkryjemy wyraźnie, jeśli skonfrontujemy interesujący nas rocznicowy rytuał smoleński z innym typem rytuału smoleńskiego, a mianowicie z tak zwanymi „miesięcznicami”. Chociaż „zewnątrzna” forma działań symbolicznych jest podobna, „miesięcznice” nie opierają się jednak na tym restrykcyjnym podziale *sacrum versus profanum*, co powoduje wyraźną ekspozycję bieżących wątków politycznych i przesądza o odmiennym, „publicystycznym” charakterze tego rytuału. „Miesięcznice – pisze M. Napiórkowski – [...] przywołują katastrofę jako nieustannie obecną w zbiorowej pamięci, wykazując tym samym orientację prezentystyczną, a nawet prospektywną [...], przedstawiając tragedię smoleńską jako rozdział niezamknięty, wciąż aktualny i stanowiący istotną treść teraźniejszości” (Napiórkowski, 2014b, s. 192).

W przypadku rocznicowego rytuału smoleńskiego to fundamentalne (dla charakteru zjawiska) „**osadzenie w *sacrum*” wypracowywane jest na dwa – wzajemnie się warunkujące i uzupełniające – sposoby. Pierwszy, „konstruktywny” sposób polega na tym, że uczestnicy rytuału, motywowani kwestiami (w swojej ocenie) fundamentalnymi, budują przekaz i dynamikę rytuału w oparciu o uniwersum symboliczne, co pozwala wpisać tak formułowane treści w pewien porządek kosmologiczny i tym samym nadać im najwyższy, transcendentalny sens. „Obrzęd – pisze Durkheim – to co innego, niż zabawa, to coś poważnego [...]. To on współtworzy uczucie pociechy, które – dopełniwszy obrzędu – zyskuje wierny. [...] Po spełnieniu obowiązków obrzędowych powracamy do świeckiego życia z większą odwagą i zapałem” (Durkheim, 1990, s. 366–367; por. Eliade, 1996, s. 33).**

Drugi, „demarkacyjny” sposób budowania *sacrum* polega na wyłączeniu, wyraźnym wyodrębnieniu czasu i przestrzeni rytuału (dnia rocznicy oraz warszawskiej *via sacra*

– Krakowskiego Przedmieścia, a szczególnie przestrzeni przed Pałacem Prezydenckim) z rutyny dnia codziennego, przez co wspomniane treści symboliczne – wyróżnione i chronione przed „błahostkami” spraw przyziemnych – wydają się szczególnie uwznioślonone i powiązane z transcendentnym porządkiem: „ponieważ profanum to wszystko to, co znajduje się na obszarze codziennego życia, logiczne będzie wykluczenie ze sfery *sacrum* wszystkich życiowych funkcji, [...] owa świętość musi być konstytuowana przez nałożenie zakazu na wszystko, co życiowe, przyziemne, cielesne” (Wasilewski, 2010, s. 68). Z tego też powodu, transparenty i plakaty zawierające rozmaite odniesienia do bieżącej polityki są gromadzone przez uczestników na obrzeżach (tuż poza) *via sacra* (chodniki i skwery wzdłuż ulicy) i eksponowane (łącznie ze skandowaniem haseł) po wyrażnym komunikacie organizatorów o zakończeniu uroczystości⁴.

Sakralizacja rozumiana jako wyłączenie działań społecznych z rutyny dnia codziennego (Eliade, 1996, s. 33), sprawiać może jednak badaczom rytuału smoleńskiego pewne analityczne problemy, związane z odpowiedzią na pytanie jaki status w tym binarnym porządku posiadają „wewnętrzne” służby porządkowe, konstytuujące szczególnie kordon chroniący *sacrum* od *profanum*. Z jednej strony, za ich profanicznym charakterem przemawia „przyziemność” realizowanych zadań (obsługa techniczna rytuału: oświetlenie, nagłośnienie, multimedia, podesty; zapewnienie bezpieczeństwa uczestnikom, utrzymanie czystości, ale również ochrona przed przenikaniem bieżących treści politycznych na plakatach czy transparentach), z drugiej jednak strony realizacja tychże zadań w żaden sposób nie godzi w powagę i świętość rytuału. Kluczem pozwalającym rozstrzygnąć ten dylemat jest wewnętrzna proveniencja osób pełniących te funkcje: kordon porządkowy tworzą bowiem ochotnicy⁵, stanowiący część tej samej grupy społecznej, co pozostali uczestnicy rytuału smoleńskiego, stąd łączy ich wspólna, kommemoratywna motywacja. Podmioty te funkcjonują zgodnie z archetypicznym wzorcem św. Marty, dlatego też – podzielać potrzebę szczególnego upamiętnienia ofiar katastrofy smoleńskiej – angażują się w działania rytualne w odmiennej formie, jednak „przyziemność” realizowanych przez nie zadań jest zneutralizowana służebnością funkcji, pełnionych wobec *sacrum*. Ten szczególny status służby porządkowej, Durkheim prawdopodobnie wyjaśniałby poprzez odwołanie do kategorii *sacrum negatywnego*, zatem tej części *sacrum*, która nie dopuszcza do kontaktu szczególnego obiektu czci/szacunku (w tym przypadku – pamięci o zmarłych) z jakimkolwiek elementem „obcości” – wszystkim, co pochodzi spoza własnej grupy (Durkheim, 1990, s. 287–289).

W perspektywie neodurkheimowskiej, właściwości, forma i dynamika konkretnego rytuału (te pochodne performatywności, do których badacz ma zazwyczaj łatwiejszy do-

⁴ Treści odwołujące się do bieżącej sytuacji politycznej stają się elementem dominującym podczas późniejszych aktywności (np. manifestacja pod Urzędem Rady Ministrów), które to aktywności nie są jednak ujęte w programie obchodów, a sygnałem do ich rozpoczęcia jest ... komunikat o zakończeniu uroczystości. Nie ulega wątpliwości, że manifestacja ta pełni funkcję komplementarną względem wcześniejszych praktyk, jednak dostrzeganie przez organizatorów potrzeby wyraźnego odróżnienia i wyodrębnienia tych form aktywności społecznej potwierdza tezę o demarkacyjnym sposobie budowania świętości.

⁵ Jest to względnie stała personalnie grupa ok. 300 osób, uczestniczących corocznie w przygotowaniach i „obsłudze” uroczystości, koordynowana m.in. przez radnego PiS Macieja Wąsika.

step) (zob.: Turner, 2005; Mac Aloon, 2009; Schechner, 2006), nie przesądzają jednak o jego charakterze. Tym, co rytuał konstytuuje i determinuje jego istotę jest motywacja, leżąca u jego podstaw pragnienia: „Rytuał jest motywowany przez pewien sens, przez wartości, które ma chronić i konserwować. Rytuał podtrzymuje system wartości, a następnie ukierunkowuje uwagę uczestników w stronę wartości nadrzędnych” (Churska-Nowak, 2009, s. 80). W tym kontekście, kluczem pozwalającym na wyjaśnienie logiki i struktury symbolicznej rytuałów smoleńskich jest nadrzędny i jednocześnie **pierwotny genetycznie charakter komemoratywny**. Istotą rocznicowego rytuału smoleńskiego jest upamiętnienie i to ono stanowi element scalający oraz wewnętrznie porządkującym ten różnorodny formalnie i genetycznie konglomerat działań symbolicznych. Specyfikę rytuału komemoratywnego Durkheim dostrzega w tym, że jest on „wyłącznie przybliżeniem przeszłości i, w pewnym sensie, jej uaktualnieniem w formie prawdziwego dramatycznego spektaklu” (Durkheim, 1990, s. 356).

Podkreślić jednak należy, że rocznicowy rytuał smoleński ma **charakter nieinstrumentalny**, zatem wspomniane upamiętnienie nie jest celem w znaczeniu Arystotelesowskiej racjonalności instrumentalnej, lecz raczej – motywowanym racjonalnością aksjologiczną – sensem, imperatywem, realizowanym za pomocą działań rytualnych. Z tego też powodu, rytuał smoleński traktować należy przede wszystkim jako autonomiczne zjawisko społeczno-polityczne, a nie jako narzędzie, służące realizacji konkretnego celu. Neodurheimizm wskazuje więc badaczowi pewną określoną strategię badawczą, w której pytania o efektywność czy skuteczność rytuału jako środka oddziaływania politycznego ustępują miejsca pytaniom o uzasadnienie tego zjawiska oraz pytaniom o społeczno-polityczne znaczenie rytuału (smoleńskiego). „Jakkolwiek rytuał nie musi być jedynym lub technicznie najbardziej skutecznym środkiem do osiągania celu, to jednak może pewne zadania spełniać. [...] Nie musi się on wiązać racjonalnie [w znaczeniu racjonalności instrumentalnej – M.K.] z wyznaczonym celem rytuału, lecz stanowi racjonalny [aksjologicznie – M.K.] sposób podtrzymywania pamięci” (Rothenbuhler, 2003, s. 27).

Dla uczestników rytuału, kierujących się nieinstrumentalną logiką sensu i znaczenia, katastrofa smoleńska jest CZYMŚ WIĘCEJ, niż tylko katastrofą samolotową, stąd jej zrozumienie wymaga wyjścia poza schemat wyjaśniania przyczynowo-skutkowego i wpisania tego wydarzenia w ponadczasowy porządek kosmologiczny. Jeżeli, jak twierdził V. Turner, „rytuał przekształca to, co nieuchronne w to, co pożądane; to, co obligatoryjne – w to, co święte” (Turner, 2006, s. 39) rocznicowe rytuały smoleńskie traktować można jako pełną egzemplifikację tych założeń. Jednocześnie, rytuały te (osobliwie przełamując dychotomię: naukowo-racjonalnego wyjaśnienia *versus* aksjologiczno-racjonalnego rozumienia) adoptują w ramy działań rytualnych wybrane elementy wyjaśniania przyczynowo-skutkowego, które są funkcjonalne wobec afektywno-symbolicznych odniesień. Takie zadanie może pełnić między innymi – opisywana w dalszej części – transmisja⁶ z obrad tzw. „zespołu A. Maciarewicza”, który jest jednocześnie częścią rytuału smoleń-

⁶ Transmisje z obrad – powołanego w grudniu 2011 r. – Zespołu Parlamentarnego ds. Zbadania Przyczyn Katastrofy TU-154 M pod przewodnictwem A. Maciarewicza nie są trwałym elementem „bloku kulturalnego” corocznego rytuału, np. w 2013 roku transmisja zajmowała znaczącą część w ramach „bloku”, natomiast rok później nacisk organizatorzy położyli na filmy dokumentalne.

skiego i zarazem odrębnym (w rozumieniu Turnerowskim) spektaklem, który stylistycznie nawiązuje do odmiennej, naukowo-racjonalnej narracji.

Struktura rytuału

Rocznikowe rytuały smoleńskie odbywają się według wypracowywanego przez organizatorów, względnie trwałego i regularnie odtwarzanego schematu, który determinuje organizację grupy oraz buduje dramaturgię działania symbolicznego po to, aby stworzyć „**społeczne ramy pamięci**” (Connerton, 2012, s. 114–128; por. Halbwachs, 2008). Ramy te konstituują następujące wydarzenia dramaturgiczne – wyznaczniki kolejnych faz rytuału: 1) 8.00 Msza święta w Kościele Seminaryjnym w Warszawie (zawiązanie); 2) poranny Apel Poległych (rozpoczęcie); 3) Marsz Pamięci na Krakowskie Przedmieście (osadzenie w centralnym miejscu obchodów); 4) część artystyczna I – (rozwiniecie); 5) część artystyczna II (przygotowanie do kulminacji); 6) przemówienie Jarosława Kaczyńskiego ok. 16–17 (punkt kulminacyjny); 7) Msza święta w Bazylice Archikatedralnej w Warszawie (dopełnienie); 8) Marsz Pamięci (domykanie); 9) zakończenie (ok. 20.00–21.00).

Taka budowa scenariusza odzwierciedla kolejną – wpisującą się w logikę durkheimizmu (Lucas, 2012, s. 30–47) – widoczną wyraźnie dychotomię rytuału: trwałości *versus* zmiany. Rytuał smoleński potwierdza spostrzeżenia J. Cazneuve, według którego „rytuał to akt [...] który zawsze, nawet gdy jest dostatecznie elastyczny, by zawierać marginesy improwizacji, pozostaje wierny pewnym regułom, jakie właśnie składają się na to, co jest w nim rytualnością” (Cazneuve, 1971, cyt. za: Głowiński, 1992, s. 106). Z jednej strony bowiem, przedstawiona struktura rocznicowych smoleńskich działań rytualnych pozostaje niezmienna od czasu uroczystości żałobnych w 2010 roku i jest cyklicznie odtwarzana w Warszawie, jak i innych miejscach w kraju. Z drugiej jednak strony tam, gdzie scenariusz na to pozwala (szczególnie punkty 4–5), struktura ta jest/była wypełniana różnymi treściami, użytecznymi dla ekspozycji podstawowych sensów opisywanego rytuału: pojawia się więc koncert (np. Jana Pietrzaka lub Michała Lorenc), „blok filmowy” czy ewentualna transmisja obrad „zespołu Antoniego Maciarenicza”.

Ukazany więc schemat działań rytualnych posiada pewien **potencjał adaptacyjny**, który przejawia się nie tylko w implementacji rozmaitych elementów składowych w ramach poszczególnych faz, ale również w uwzględnieniu pewnych realiów świata zewnętrznego – sfery *profanum*. Wpisane w schemat obchodów dwie Msze święte, dwa Marsze Poległych i dwa bloki kulturalne są nie tyle zabiegiem formalnym (pozwalającym na wyróżnienie dwóch symetrycznych części rytuału: części przed- i popołudniowej, z jednym oczywiście punktem kulminacyjnym), lecz – jak się wydaje – przede wszystkim rozwiązaniem, umożliwiającym uczestnictwo w działaniach rytualnych np. osób pracujących. Struktura taka (część popołudniowa jako odtworzenie części porannej) uwzględnia swoiste „**okna transferowe**”, które pozwalają na wymianę uczestników: przyłączenie się nowych osób, ewentualne opuszczenie rytuału przez dotychczasowych „porannych” uczestników bez naruszenia powagi rytuału (jako całości) oraz bez uszczerbku na jakości indywidualnego uczestnictwa. Temu samemu celowi służy również dostrzegalny podział na części bardziej i mniej sformalizowane („bloki kulturalne” do-

puszczające większą swobodę poruszania się, gestów czy słów). Paradoks dostrzegalny w takiej organizacji polega więc na tym, że – przejawiająca się we wspomnianych zabiegach – elastyczność rytuału ma na celu umacnianie jego trwałości, utrwalenie struktury „odświętnego” ładu społecznego poprzez kontrolowaną ochronę przed elementami „porządku codzienności”.

Owa elastyczność rytuału przejawia się nie tylko w opisanym wyżej mechanizmie świadomego konstruowania pewnych „pomostów czasowych”, łączących odświętny czas rytuału z czasem powszednim, ale również w tworzeniu osobliwych „bramek narracyjnych”, łączących narrację uczestników z przyczynowo-skutkowymi wyjaśnieniami, wypracowanymi przez „zewnętrzne” instytucje. Funkcję takiej „**bramki narracyjnej**” pełnią (ewentualne) transmisje z prac zespołu A. Maciarewicza, odgrywające ważną rolę nie tylko strukturalną, ale również poznawczą i semantyczną. Stanowią one jedyny (obok Jarosława Kaczyńskiego) kanał „uprawniony” do transmisji **treści podstawowego mitu smoleńskiego**, w którym nadrzędny imperatyw mityczny – walka o prawdę i pamięć o polskich patriotach (Napiórkowski, 2014a), jest wpleciony w przewodnią oś narracji – hipotezę o zamachu. Ten typ mitu smoleńskiego, który zakwalifikować możemy – za D. Wadowskim (Wadowski, 2009, s. 434–437; por. Wasilewski, Warszawa 2012, s. 93–140) – jako odmianę „mitu cierpienia i zbawienia” (nacisk na ekspozycję sensu cierpienia, akceptację przeznaczenia i odczytanie zobowiązań dla żyjących) nie jest jednak w warunkach rocznicowego rytuału smoleńskiego dominującym elementem narracji; jest on transmitowany w „ograniczonych dawkach” po to, aby stworzyć dogodną przestrzeń dla prezentacji drugiego mitu smoleńskiego (odmiana mitu bohaterskiego) – mitu o Lechu Kaczyńskim (Wadowski, 2009, s. 434–437).

„Monopol” wymienionych ośrodków na przekaz tych mitycznych treści wydaje się o tyle uzasadniony, że ich „obsługa” wymaga specyficznych „kompetencji narracyjnych”, pozwalających na odpowiednie operowanie dwoma – potencjalnie „niebezpiecznymi” dla rytuału – elementami: *logos* i *profanum*. Stylistycznie, treści te bowiem nawiązują do – obecnej w bieżącej dyskusji publicznej – naukowo-racjonalnej argumentacji, stosowanej przez instytucje, wyjaśniające przyczyny katastrofy, lecz nawiązanie to służy przede wszystkim krytyce tez formułowanych przez te systemy eksperckie. Zatem i w tym przypadku „sam mit jest w niemałej części wynikiem niezwykle precyzyjnej pracy samego logosu” (Blumenberg, 2009, s. 11), a prawda jako efekt wyjaśniania naukowego nie jest tutaj wartością autoteliczną, lecz jest istotna o tyle, o ile umacnia w uczestnikach przekonanie o „kosmologicznym” sensie upamiętnianego wydarzenia⁷.

Piszemy jednak w tym przypadku o „bramce”, a nie „pomocie”, ponieważ prawo do krytyki nie jest rozdzielane symetrycznie wszystkim podmiotom zaangażowanym w wyjaśnianie przyczyn, lecz przyznawane jest tylko członkom rytualnej wspólnoty symbolicznej – „moralnym spadkobiercom ofiar katastrofy” – nie ma mowy więc o polemice z udziałem autorów raportów ani w ramach zespołu parlamentarnego, ani w ramach działań rytualnych.

⁷ „Mit – pisze M. Eliade – zawsze opowiada, że coś się rzeczywiście zdarzyło, że zdarzenie to miało miejsce w pełnym tego słowa znaczeniu. [...] Sam fakt powiedzenia tego, co się zdarzyło, odsłania, w jaki sposób ta egzystencja się urzeczywistniła (i to «w jaki sposób» zajmuje miejsce dłaczego)” (Eliade, 1999, s. 6).

Treści symboliczne

W związku z powyższym, ta konstytuująca istotę rytuału smoleńskiego nieinstrumentalna „logika sensu i znaczenia” przejawia się w bardzo rozbudowanej i zróżnicowanej treści symbolicznej, uporządkowanej zgodnie z przyjętym przez organizatorów i realizowanym w indywidualny sposób przez uczestników – schematem dramaturgicznym. Schemat ten nie tylko wyznacza moment pojawienia się określonej treści, lecz tworzy pewien porządek symboliczny, którego struktura zbudowana jest wokół symbolu dominującego i powiązanych z nim symboli komplementarnych. Dominujące wrażenie hipertrofii stylistycznej i estetycznej (Rothenbuhler, 2003, s. 36) powoduje, że powiązania te (szczególnie z perspektywy zewnętrznego obserwatora) wydawać się mogą niejednoznaczne czy nawet odległe, jednak odpowiadają one spostrzeżeniom poczynionym już przez m.in. C. Geertz, który zwracał uwagę, iż „gęsta” struktura symbolu składa się jednocześnie z wielu warstw semantycznych (poziomów, kręgów) i jednocześnie licznych odniesień i powiązań z innymi symbolami (Geertz, 2005a, s. 17–48). Tę wyjątkowo „gęstą” strukturę symboliczną opisywanego rytuału wyjaśniać można przez pryzmat społecznej reakcji na traumę, wywołaną katastrofą smoleńską – żadne pojedyncze odniesienie semantyczne nie wydawało się wystarczające, dopiero feeria symboli (stworzona przez wszystkie najistotniejsze – ugruntowane w polskiej świadomości – odniesienia) zdawała się adekwatnie oddawać zbiorowe intencje i potrzeby. Na ten rodzaj reakcji zwracał uwagę wcześniej D. Kertzer, pisząc: „jeżeli połączenie jednostki z urzędem ma charakter rytualny, to rozłączenie z nim wymaga kolejnego rytuału. Gdy pozabawienie kogoś władz jest nieplanowane i nieprzewidywane, zakłóca normalny symboliczny wizerunek ładu politycznego [...] w takich czasach należy najpewniej zastosować wyjątkowo wyraźną symbolikę (Kertzer, 2010, s. 47).

Chcąc zrekonstruować strukturę symboliczną rytuału smoleńskiego należy zwrócić uwagę na – tworzącą „centrum symboliczne” (Shils, 1975) tego porządku **symboliczną figurę dominującą – Lecha Kaczyńskiego** (portrety, obrazy, grafiki), który to symbol **otoczony** zostaje **symbolami uzupełniającymi**: w najbliższym kręgu pojawiają się więc obraz Marii Kaczyńskiej oraz – nieco dalej – zdjęcia innych ofiar katastrofy, uzupełnione o kulturowo przyjęte elementy żałoby (kir, czarno-biała stylizacja portretów, zapalone znicze, wieńce) oraz elementy zaczerpnięte z żałobnego rytu katolickiego (Krzyż, Msza św. w intencji ofiar katastrofy, modlitwy inicjowane przez zaproszonego duchownego). Ostatni, najszerszy krąg stanowi rozbudowany zespół symboli narodowych i historycznych, takich jak graficzne znaki Polski Walczącej, Solidarności i barwy narodowe (przywoływane w bardzo zróżnicowanej formie: zarówno na licznych flagach i transparentach, jak również na setkach wypuszczanych w niebo baloników).

W opisywanej strukturze symbolicznej to, co wydaje się semantycznie odległe czy nieprzystające estetycznie (np. baloniki i szarfy żałobne) tworzy całość dzięki – opisanym przez V. Turnera – szczególnym właściwościom symboli: kondensacji, unifikacji oraz polaryzacji (Turner, 2006, s. 37). Wszystkie przywoływane w rytuale smoleńskim symbole mieszczą w sobie jednocześnie szereg rozmaitych treści, znaczeń i wartości, które nie tylko pozwalają na ich wielokrotne wykorzystywanie w odmiennych kontekstach społecznych, ale również na różną interpretację wśród uczestników tego samego rytuału. Z tego też powodu, chociaż – dla zewnętrznych obserwatorów – postawy i emocje „obrońców krzyża (Ostałowska, w: T. Torańska, 2013, s. 553–554) umieszczonego

przez harcerzy przed Pałacem Prezydenckim wydawać się mogły jednakowe, w istocie motywacje i orientacje tych osób były zróżnicowane: dla części uczestników krzyż ten był fundamentalnym elementem rytualnego żałobnego, dla drugich przede wszystkim znakiem hołdu dla ofiar katastrofy – relikwią zapelniającą pustkę po niedostępnym wraku samolotu⁸, dla jeszcze innych odniesieniem do ofiary Chrystusa. Skondensowanie symbolu oznacza więc zarówno jego „przesycenie” różnymi znaczeniami, jak i możliwość przywoływania jednocześnie rozmaitych znaczeń, nawet wzajemnie sprzecznych, co z kolei jest już przejawem unifikacji symbolu (krzyż symbolem śmierci i zarazem wiecznego życia; zwycięstwa i ofiary). W tym kontekście, rytuał smoleński potwierdza wcześniejsze ustalenia badaczy – neodorckheimistów, zwracających uwagę, iż „zwykle przedmioty, takie jak flagi, uniformy, krzyże, szaty zdają się wypełniać znaczeniem sytuacji, w których się pojawiają. [...] Takie skondensowane symbole są niezwykle elastyczne, łatwe do adaptacji w różnych kontekstach społecznych. [...] Wartościowanie emocjonalne związane z pewnymi symbolami w jednej sytuacji, można rytualnie wywołać w innej [...] Jest to powszechnie widoczne w wykorzystaniu symboli narodowych, które odwołują się do patriotyzmu w nienarodowych kontekstach” (Rothenbuhler, 2003, s. 35).

Podkreślić jednak należy, że wykorzystywane w rytuale smoleńskim wspomniane symbole chrześcijańskie – pomimo wielkiego ładunku emocjonalnego i utrwalonego w zbiorowej świadomości elementu poznawczego (ryt żałoby) – nie mają charakteru prymarnego, lecz pełnią w nim funkcję instrumentalną. Zatem to nie religijne konotacje symboli przesądzają o *sacrum* tego rytuału, ale wynika ono ze społecznej sakralizacji centralnej figury symbolicznej – Lecha Kaczyńskiego. W tym przypadku również potwierdzenie znajdują Turnerowskie ustalenia, dotyczące właściwości symboli: Lech Kaczyński to figura symboliczna semantycznie skondensowana i zunifikowana (odniesienia typu m.in.: duma i pokora, słabość i odwaga, tradycja i przyszłość) oraz spolaryzowana poprzez jednoczesne oddziaływanie sensoryczne (zdjęcia z miejsca katastrofy) i normatywne (narracja mityczna).

Ten fundamentalny element symboliczny jest o tyle wyjątkowy (na tle otaczającego go starego arsenału symbolicznego), że odnosi się do **nowopowstałego mitu** o Lechu Kaczyńskim, mitu opartego na archetypicznym (Wheelwright, 1991) wzorcu nieustraszonego bohatera – odważnie sprzeciwiającego się złu, walczącego o lepszy świat dla innych. Narracja oparta na tym archetypie jest więc zarysowana bardzo wyraziście: mąż stanu, wraz ze swymi oddanymi współpracownikami, zginął pielęgnując pamięć o poległych polskich bohaterach wojennych. Konsekwencją tej narracji opartej na przywołanym mitycznym porządku, jest **sukcesja charyzmy**, przebiegająca według klasycznego Weberowskiego wzorca (Weber, 2002, s. 185–192): Lech Kaczyński zostaje więc przed-

⁸ Tę potrzebę sakralizacji miejsca katastrofy oraz tworzenia i obcowania z relikwiami trafnie oddaje następujący fragment rozmowy T. Torafińskiej: „Podeszliśmy do wraku samolotu. [...] Ogarnęła mnie obsesyjna myśl, żeby coś z tego miejsca wziąć. Na ziemi zobaczyłem odłamek samolotu, podniosłem, zacząłem oglądać, chciałem zabrać. Ale pomyślałem, że lepiej nie [...]. Zacząłem zbierać liście. Ile ich muszę wziąć – myślałem – żeby każdemu dać po jednym. Oni [rodziny ofiar – dopisek M.K.] przecież będą chcieli coś mieć z tego miejsca. [...] I zbierałem. [...] Wie pani, czego dzisiaj żałuję? Że nie zabrałem blaszki. Odłamek samolotu. Mogłem wziąć. Inni brali. [...] A mnie się zdawało, że nie wolno. A miałbym przynajmniej relikwię” (*My, proszę pani, byliśmy tam pierwsi. Rozmowa z Pawłem Kowalem*, w: T. Torafińska, 2013, s. 245 i 255).

stawiony jako główny sukcesor i szafarz pamięci o ofiarach zbrodni katyńskiej, a jednocześnie źródło mocy dla swego politycznego spadkobiercy – Jarosława Kaczyńskiego i innych osób, pielęgnujących pamięć o ofiarach katastrofy. W ten sposób, elementy zaczerpnięte bezpośrednio z „magazynu doniosłych symboli” (Kertzer, 2010 s. 67) posłużyły do zbudowania nowej (treściowo) opowieści, wpisanej wszak w gorset starego, utrwalonego w powszechnej świadomości archetypu. Nowopowstały mit – parafrazując J. Habermasa – nie tylko „nadaje teraźniejszości aurę przeszłości, która ma już ustalony wygląd” (Kertzer, 2010 s. 136), ale również – poprzez określoną interpretację porządku społecznego – wpływa na konkretne postrzeganie przyszłości (Szacka, 2012). Opowieść zawarta w – aktywowanym poprzez rytuał – micie, tyle samo wymazuje z naszej pamięci, co w niej zapisuje, dlatego zarówno rytuał, jak i mit, są fundamentalnymi narzędziami symbolicznej kreacji rzeczywistości, tworzenia wspólnot wokół konkretnych światów wyobrażonych (Connerton, 2012, s. 93–94).

Choć samo „zapożyczenie prawowitości” od zmarłych przywódców trudno traktować jako *novum* (Geertz, 2005b, s. 127–152; Kantorowicz, 2007, s. 254–270; Napiórkowski, 2014b, s. 173–256 i 339–345) występująca w opisywanym przypadku sukcesja charyzmy zasługuje na uwagę z dwóch zasadniczych powodów: po pierwsze, mamy w tym przypadku do czynienia ze specyficznym zjawiskiem, które proponujemy określić mianem „**pętli charyzmatycznej**” (i ewentualnie zilustrować za pomocą graficznego symbolu nieskończoności). Zgodnie bowiem z chronologią, Jarosław Kaczyński (lewy biegun pętli) wyposażony w autorytet wrodzony i prestiż nabyty wynikający z funkcji prezesa PiS, użycza tych atrybutów Lechowi Kaczyńskiemu, dzięki czemu wygrywa on wybory prezydenckie w 2005 roku. W tym momencie, dotychczasowy autorytet osobisty Lecha Kaczyńskiego, wzmocniony wspomnianym „radiacyjnym” prestiżem Jarosława Kaczyńskiego staje się podstawą do budowania – dominującego z czasem – autorytetu funkcjonalnego. Jednak po katastrofie smoleńskiej, atrybuty te ulegają znaczącym przekształceniom, w wyniku których prezydencki prestiż nabyty staje się „pierwotnym” dziedzictwem charyzmatycznym i w takiej zmienionej formie wraca do Jarosława Kaczyńskiego.

Opisane zjawisko sukcesji charyzmy istotne jest również z tego powodu, iż stanowi spoiwo nowopowstałego mitu, które – łącząc opowieść o odmiennych i odległych czasowo, konkretnych wydarzeniach historycznych – przenosi ją w wymiar uniwersalny i wpisuje w ponadczasowy porządek kosmologiczny. W tym kontekście, treść mitu o Lechu Kaczyńskim oraz konstrukcja smoleńskiego rytuału odpowiadają spostrzeżeniom E. Rothenbulera, piszącego, że „rytuał dotyczy zarówno miejsca w porządku kosmicznym, jak i pozycji w zwykłym życiu. [...] umieszcza uczestników w pewnej stałej strukturze: przeszłości i przyszłości, źródeł i celów, znaczeń względnie trwałych i bardziej zmiennych. Innymi słowy, rytuał jest środkiem komunikacji, który służy jednoczeniu tego, co idealne, z tym, co materialne, tego, co ogólne, z tym, co szczególne, kosmosu z codziennością, przeszłości z przyszłością, struktur historii ze zdarzeniami życia jednostki” (Rothenbuhler, 2003, s. 84).

Podsumowanie

Przyjęta w niniejszym artykule neodurkheimistyczna perspektywa badania interesującego nas rytuału prowadzi do ciekawych wniosków, dotyczących zarówno samego

rocznicowego rytuału smoleńskiego, jak i – pośrednio – teoretycznych ram analizy. Okazuje się bowiem, że kluczem do zrozumienia tego zjawiska jest jego **ambivalencja**, dostrzegalna na niemal każdej jego płaszczyźnie – począwszy od struktury, poprzez treść i dramaturgię, a kończąc na realizowanych funkcjach. Rocznicowy rytuał smoleński zatem to specyficzny typ aktywności, w której: (1) odcięcie od codzienności i zanurzenie w *sacrum* służy lepszemu funkcjonowaniu w tej codzienności właśnie; (2) wspólne działania w przestrzeni publicznej podejmowane są po to, aby indywidualnie przeżyć intymne emocje związane z upamiętnianiem; (3) pamięć o zmarłych jest częścią politycznej teraźniejszości; (4) bowiem to, co stanowiło w przeszłości element jednostkowy zostaje przekształcone i wpisane w ponadczasowe *uniwersum*; (5) refleksja kommemoratywna jest generowana przez ruch – uczestnictwo w marszach pamięci; (6) sam zaś regularnie odtwarzany ruch służy petryfikacji; (7) uruchomione emocje otwierają uczestnika na poznanie, (8) którego podstawą jest nie *logos*, a *mythos*; (9) „pożywką” dla tychże mitów jest wiedza naukowa, (10) która – klasyfikując katastrofę jako „czarnego łabędzia” – wyjaśnia, że fakt uchodzący *ex ante* za niewyobrażalny, *ex post* był bardzo prawdopodobny. Wobec powyższych spostrzeżeń nie będzie zaskoczeniem ostatnia uwaga, iż ambivalencja rytuału smoleńskiego została dostrzeżona dzięki szkole teoretycznej, w której fundamentalną rolę eksplanacyjną przypisywano... dychotomii.

Bibliografia

- Banaszczyk T. (1996), *Durkheim i protagoniści*, Katowice.
- Bauman Z., Jacobsen M. H., Tester K. (2014), *Rozmowy o socjologii*, Warszawa.
- Blumenberg H. (2009), *Praca nad mitem*, Warszawa.
- Cazneuve J. (1971), *Sociologie du rite*, Paryż.
- Churska-Nowak K. (2009), *Rytuały polityczne w demokracji masowej*, Poznań.
- Connerton P. (2012), *Jak społeczeństwa pamiętają*, Warszawa.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa.
- Eliade M. (1999), *Mity, sny i misteria*, Warszawa.
- Eliade M. (1996), *Sacrum i profanum*, Warszawa.
- Evans-Pritchard E. E. (1965), *Theories of Primitive Religion*, Oxford.
- Geertz C. (2005a), *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: *Interpretacja kultury*, Kraków.
- Geertz C. (2005b), *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Kraków.
- Gluckman M. (1966), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester.
- Głowiński M. (1992), *Rytuał i demagogia. Trzyście szkiców o sztuce zdegradowanej*, Warszawa.
- Halbwachs M. (2008), *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa.
- Kantorowicz E. H. (2007), *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa.
- Karwat M. (2010), *Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy*, „Studia Polilogiczne”, vol. 17.
- Kertzer D. I. (2010), *Rytuał, polityka, władza*, Warszawa.
- Kołodziejczak M., Stępińska A. (2014), *Teoretyczne podstawy badań nad wydarzeniami medialnymi*, „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 1.
- Kołodziejczak M., Stępińska A., *Ritual, Political*, w: *The International Encyclopedia of Political Communication*, Boston – w druku.

- Lucas S. (2012), *Durkheim. Życie i dzieło*, Warszawa.
- Mannheim K. (1961), *Socjologia wiedzy*, Warszawa.
- Napiórkowski M. (2014a), *Dlaczego wierzę w mitologię smoleńską*, „Znak”, nr 706.
- Napiórkowski M. (2014b), *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj*, Warszawa.
- Niżnik J. (1979), *Przedmiot poznania w naukach społecznych*, Warszawa.
- Ostałowska L. (2013), „*Dziady*” smoleńskie, w: T. Torańska, *Smoleńsk*, Warszawa.
- Rothenbuhler E. (1989), *Values and Symbols in Orientations to the Olympics*, „Critical Studies in Mass Communication”, nr 8.
- Rothenbuhler E. (2003), *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków.
- Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego* (2009), red. J. Mac Aloon, Warszawa.
- Schechner R. (2006), *Performatyka: wstęp*, Wrocław.
- Shils E. (1975), *Center and Peripher*, w: *Esseys in Microsociology*, Chicago.
- Shils E., Young M. (1965), *The meaning of the coronation*, w: *Center and periphery: essays in macrosociology*, red. E. Shils, Chicago–Londyn.
- Szacka B. (2012), *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa.
- Taleb N. (2007), *The Black Swan: The Impact of Highly Improbable*, Londyn.
- Torańska T. (2013), *Smoleńsk*, Warszawa.
- Turner V. (2005), *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, Warszawa.
- Turner V. (2006), *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków.
- Wadowski D. (2009), *Tożsamościowa funkcja mitów*, w: *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, t. 1, Lublin.
- Wasilewski J. (2012), *Opowieści o Polsce. Retoryka narracji*, Warszawa.
- Wasilewski J. S. (2010), *Tabu*, Warszawa.
- Weber M. (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa.
- Wheelwright P. (1991), *Symbol archetypowy*, w: *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, Warszawa.

The rituals of Smoleńsk anniversaries in the view of neo-Durkheimism

Summary

The paper discusses a relatively new political phenomenon, that is the rituals of Smoleńsk anniversaries. The author applies anthropological and hermeneutic tools of analysis for the purposes of political science and founds her study on the fundamental thesis posed by Durkheim, that there exist two separate dimensions of reality – *sacrum* and *profanum*. The ritual under analysis is commemorative in nature, therefore it is constructed and practiced in the dimension of the *sacrum*. A certain dramaturgical framework is constructed which allows time and space to be separated from everyday life and encompass symbolic content, serving the purpose of the creation and transmission of new mythic constructs and the transfer of charisma.

Key words: political ritual, political myths, political symbols, commemoration – modern forms, neo-Durkheimism

